

MEMORIA DEL TIRANO. UN CAPÍTULO DE LOS ORÍGENES
DE LA REFLEXIÓN POLÍTICA EN LA GRECIA CLÁSICA

LECCIÓN INAUGURAL
DEL CURSO ACADÉMICO 2006-2007
PRONUNCIADA POR
DEMETRIO CASTRO ALFÍN
CATEDRÁTICO DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO
Y DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICOS
DE LA UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA



Pamplona, 22 de septiembre de 2006



Universidad Pública de Navarra
Nafarroako Unibertsitate Publikoa

Edita: Universidad Pública de Navarra : Nafarroako Unibertsitate Publikoa
Coordinación: Dirección de Comunicación
Fotocomposición: Pretexto. pretexto@cin.es
Imprime: Ona Industria Gráfica
Depósito Legal: NA 2.201-2006
Distribución: Dirección de Publicaciones
Universidad Pública de Navarra
Campus de Arrosadía
31006 Pamplona
Fax: 948 169 300
Correo: publicaciones@unavarra.es

Con la puntual regularidad de los fenómenos cíclicos, las viejas universidades europeas, las mismas de las que somos directos herederos y continuadores, aunque a veces cueste advertirlo, iniciaban anualmente su actividad académica con actos no muy distintos en su sentido y forma a éste que ahora nos congrega. Había diferencias, qué duda cabe; entre ellas la no pequeña de celebrarlos el día de San Lucas, nada menos que el 18 de octubre. Eran, sin duda, otros tiempos y era otro el sentido del tiempo.

En el programa de tales celebraciones académicas era inexcusable la *Oratio* inaugural, el discurso solemne que pronunciaba el catedrático de Retórica siempre que lo hubiera y siempre que no lograra dispensarse de esa obligación. Porque los catedráticos de Retórica no figuraban entre los más considerados ni mejor pagados de las universidades, contándose siempre entre los que con más ahínco recordaban a las autoridades docentes la importancia de “*el los asalarciar con grandes rentas y premios*”, según exigía Villalón en *El Scholástico* como requisito para el engrandecimiento de la Universidad¹. Y así las cosas, no siempre estaban los maestros de elocuencia dispuestos a acometer un trabajo que consideraban de añadidura.

1. Cristóbal de Villalón, *El Scholástico*. Edición de J. M. Martínez Torrejón. Crítica, Barcelona, 1997; 195. La asignación al catedrático de Retórica del Discurso de San Lucas o de apertura, aunque muy extendida, no era universal y hubo diferentes situaciones, entre ellas encomendarlo a algún estudiante. El comienzo del curso el 18 de octubre estaba fijado, por ejemplo, en Salamanca o Santiago, pero Sevilla lo tenía establecido por estatutos el 15 de septiembre (Francisco Aguilar Piñal, *La Universidad de Sevilla en el siglo XVIII. Estudio sobre la primera reforma universitaria moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1969; 102).

Las disertaciones, naturalmente en latín, debían desarrollar tópicos edificantes para la formación moral e intelectual de los escolares y también exaltar a la propia institución. Por ejemplo, cabría disertar sobre *<A literaria societate omnen malam fraudem abesse oportere, si vos vera non simulata, solida non vana, eruditione ornari studeatis>*; esto es, *<De una comunidad académica es necesario alejar todo engaño malvado, si queréis adornaros con erudición auténtica y no fingida, sólida y no vana>*. O bien, *<Hostem hosti infensioem quam stultum sibi esse>*, o sea, *<Ningún enemigo más enemigo que el necio para consigo>*. Incluso, cuando entrado el siglo XIX, el latín empezó a ser en muchas universidades desplazado por las lenguas vernáculas para estas oraciones, la materia de las mismas mantuvo con frecuencia la orientación moralizadora, pudiéndose oír en alguna universidad española elaborados discursos con títulos tales como *<No hay verdadera ciencia sin religión: la instrucción científica ha de ser religiosa>*, o bien *<Comenzar por saber lo que otros supieron, conocer la historia de las ciencias, es el primer paso literario; no despreciar los hombres ni las doctrinas porque no nacieron en el siglo XVIII o XIX y confesar cuanto a ellos se debe, es el rudimento de una sólida instrucción; allí debe buscarse, sin poder justificar la jactancia del omnímodo saber del siglo XIX>*. Esto es, como digo, sólo título, no como quizá pudiera pensarse el discurso en sí².

Rutina académica en parte, las lecciones inaugurales han sido también, pues, exponente de las preocupaciones de las distintas generaciones universitarias y con alguna frecuencia oportunidad para que los universitarios expongan desde su específica perspectiva profesional, la que obliga a penetrar el caparazón de las apariencias y los lugares comunes, su modo de interpretar cuestiones y situaciones objeto de atención general. Por ejemplo, si como es el caso, el llamado a pronunciar hoy esta disertación es alguien dedicado al cultivo de la historia del pensamiento, podría sentirse obligado a ocuparse de eso de lo que últimamente se habla nombrándolo como “recuperación de la memoria histórica”. Y en ese caso tendría que explicar cómo no existe nada que se pueda llamar memoria histórica, porque la memoria es un complejo y polimorfo mecanismo cerebral de conservar información en ausencia de los estímulos que pudieron motivar respuestas y es, por tanto, algo específicamente subjetivo e intransferible en los individuos, parte de su propia personalidad y biografía, de forma que un mismo estímulo, sea una misma situación, una misma imagen, un mismo acon-

2. Los dos primeros títulos corresponden a sendas *Orationes* pronunciadas por Giambattista Vico en 1701 y 1700, respectivamente, en la Universidad de Nápoles. Pueden verse en M. Veneziani (ed), *Le orazioni inaugurali. Indici e concordanze*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1991, y también en G. G. Visconti, *Le orazioni inaugurali (I-VI)*, Il Mulino, Bologna, 1982. Esta última edición igualmente en http://www.filosofia-italiana.org/biblioteca/catalogo/00-Catalogo_generale.xls. Las dos lecciones en castellano se dictaron e imprimieron en Santiago de Compostela en 1853 y 1847, respectivamente: Salvador Cabeza de León y Enrique Fernández-Villamil, *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela*, CSIC, Santiago de Compostela, 1947; II, 512, 513.

tecimiento, se procesa y se conserva de manera dispar por dos individuos distintos, teniendo para cada uno de ellos significados y asociaciones que nunca serán iguales.

La llamada memoria histórica, entendida como un modo colectivo de interpretar y juzgar hechos más o menos remotos, si es algo sería una construcción intelectual / emocional, pero no residuos de experiencias interindividuales, y realmente es tan sólo una forma capciosa de designar lo que la propaganda pueda consagrar como versión única pero parcial e interesada de asuntos que por su naturaleza admiten varias; una forma de cultivar, normalmente de modo polémico, mitos y contramitos, una de las maneras de pensar el pasado para uso del presente. Es decir, exactamente lo contrario de lo que una historia cultivada en las universidades está llamada a hacer. O peor aún; algunos de los modos de llevar a cabo lo que se llama *recuperar* la memoria común y que bien podría llamarse fabricarla, admiten parangón con esos casos de *falsa memoria* a veces inducidos por terapeutas insensatos o ruines, capaces de suscitar en sus pacientes, por sugestibilidad u otros medios, el reconocimiento de traumas infantiles por situaciones de *stress* inexistentes o superadas y condicionar con ello su vida presente y futura convenciéndoles de que, aunque no lo hubieran advertido conscientemente, son víctimas desvalidas³.

Las dos últimas décadas, quizá algo más, han supuesto un cambio profundo en la forma de hacer y entender la historia. Una forma que no ha llegado a imponerse en la mayor parte de los círculos profesionales, al menos en España, donde impera aún un positivismo tan mediocre como vigoroso, impermeable a la reorientación que el *giro lingüístico* y en general los enfoques post-modernos, post-estructuralistas y deconstructivistas, introdujeron en las ciencias sociales⁴. Para la Historia uno de los efectos

3. Una introducción documentada y asequible a esta compleja cuestión en Mark Pendergrast, *Victims of memory. Incest accusations and shattered lives*, Londres, Harper and Collins, 1997. Hay un sitio web del autor con enlaces sobre diferentes cuestiones relacionadas con la polémica sobre la *falsa memoria* o *memoria recobrada*: <http://www.members.aol.com/victimsofm/>

4. Es imposible e innecesario aquí recoger por extenso lo amplio y enjundioso de la discusión sobre el efecto en las diferentes especialidades históricas de esos enfoques hace tres lustros. Entre otras muchas aportaciones vale la pena recordar: F. A. Ankersmit, "Historiography and post-modernism", en *History and Theory*, XXVIII, 2, 1989; 137-53. Perez-Zagorin, "Historiography and post-modernism: reconsiderations", idem, XXIX, 1989; 263-74. F. A. Ankersmit, "Replay to Professor Zagorin", idem, idem; 275-96. T.C. Patterson, "Post-structuralism, post-modernism: some implications for historians", en *Social History*, XIV, 1, 1989. R. Samuel, "Reading the signs", en *History Workshop Journal*, XXXII; Autumn, 1991; 88-109 y XXXIII, Spring 1992; 220-51. A. Easthope, "Post-modernism and the historians: romancing the Stone", en *Social History*, 18, 2, 1993; 235-39. N. Kirk, "History, language, ideas and post-modernism: a materialist view", en *Social History*, 19, 2, 1994; 221-40. Conserva interés la polémica de *Past and Present*: L. Stone. "History and post-modernism", *Past and Present*, CXXXI, 1991; 217-18. Notas de P. Joyce y C. Kelly en idem, CXXXIII, 1991; 204-209 y 209-213, réplica de Stone e intervención de G. M. Spieguel,

más directos de esos enfoques radicó en poner en cuestión muchas de las suposiciones básicas con cuyo concurso construyen habitualmente sus argumentos los historiadores, toda vez que estos enfoques fuerzan a matizar e incluso a rechazar la idea de lo real con la que han venido operando, al dar cabida, por el contrario, al problemático concepto de *representación*.

Habitualmente los historiadores y los profanos interesados se sitúan ante aquello que quieren indagar con una actitud en lo fundamental realista y dualista, epistemológicamente hablando, partiendo de la diferenciación tajante entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento, y de la prioridad de la realidad al hecho de conocerla. De ahí la concepción reduccionista de que el historiador debe *encontrar datos*, como si los datos fueran algo que sale al paso como las setas en el bosque otoñal, y que quien mejor se orienta en el bosque historiográfico más y mejores de esos datos micológicos reúne. En realidad, los datos existen sólo si hay preguntas que hacer, es decir, programa de investigación en torno a un objeto definido. Y sólo desde esas preguntas cobran los datos sentido y explican.

Como el micólogo experimentado hay que saber qué se busca y dónde es posible hallarlo. Nada por tanto que ver con el positivismo ingenuo. Pero además, con el deconstructivismo se niega tal planteamiento desde su raíz al sostener que no hay realidad anterior a la representación de la misma por medio de los códigos simbólicos a través de los cuales cobra sentido como conocimiento, con el lenguaje en primer término. Es decir, que no hay bosque con datos si uno no se agencia previamente un mapa epistemológico adecuado. O en otras palabras, no hay realidad histórica, como tampoco realidad social en ninguna de sus formas, al margen de la construcción cultural y simbólica. No se trata de que esa construcción cultural-simbólica modifique o distorsione la realidad percibida, sino que la realidad en sí, y con más motivo su interpretación, es producto de tal construcción. Y no hace faltar asumir en su totalidad los postulados deconstructivistas y menos sus extravagancias para aceptar lo fundado de este concreto planteamiento. Así, “*recuperar*” memorias históricas colectivas, entendidas como realidades hipostasiadas, es, además de una temeridad cívica cuando se hace con propósitos sectarios, un empeño sin sentido alguno para cualquier historiador exigente en el desempeño de su tarea. Y puestos a pasar por tal, no parece discreto abundar sobre el asunto.



en idem, CXXXV, 1992; 189-94 y 194-208. Especial aliciente tiene G. Himmelfarb, “Telling it as you like”, en *The Times Literary Supplement*, n° 4672, 16 octubre 1992; 12-15.

La atención hacia el registro y generación de la memoria pública, o sea de una versión exclusiva del pasado, aparece vinculada a las manifestaciones del poder político desde sus más arcaicas formas en las sociedades de cierta complejidad estructural y funcional. Monumentos, inscripciones y celebraciones conmemorativas encuentran razón de ser en su utilidad legitimadora y exaltadora del poder y de quienes lo encarnan. También los archivos cuando de ellos puedan derivarse usos políticos.

Se trata de algo casi tan antiguo como la política de facciones, anterior incluso a la noción misma del archivo documental como repositorio de información histórica. En la Atenas de la segunda mitad del siglo IV a.C. se combatían dos facciones, una favorable al rey de Persia, otra al de Macedonia, ambas dadas y ambas activas en defender sus intereses. Representaba a la primera el orador Demóstenes, y a la segunda el sofista Esquines, finalmente derrotado dialécticamente por su rival y, perdido el favor popular, obligado a extrañarse de la ciudad⁵. En dos de los tres discursos de él conservados, pronunciados todos en contextos específicamente políticos, se halla una misma mención al interés de los registros públicos, los *demosia grammata* o escritos ciudadanos. “*Es cosa excelente, atenienses, –dice– custodiar los documentos de la ciudad para que sean efectivamente invariables de forma que no se alteren con las apostasías políticas*”⁶. Tal vez por algo así las ciudades griegas de la época advertían del carácter venerable de sus archivos disponiéndolos en los templos y protegiéndolos con anatemas y maldiciones.

Cierto que el registro escrito fue de interés secundario a estos efectos en el mundo griego, incluida la democracia ateniense, donde el valor de la norma escrita frente a la arbitrariedad podía tener un evidente valor político, y siempre fue de mayor importancia en inscripciones que en documentos⁷. La misma práctica de la democracia, tal como en Atenas llegó a implantarse en el siglo V a.C., muestra la amplitud de la oralidad para el desarrollo de la vida ciudadana, con la conversación y el coloquio en el centro mismo de los mecanismos de formación de opinión en plazas o palestras⁸, y desde luego con la palabra como instrumento primordial de hacer política en las instituciones deliberativas.

5. Puede verse sobre Esquines la evocación de Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 18, 507-510 (edición de María Concepción Giner Soria, Madrid, Gredos, 1982; 103-107).

6. Esquines, *Contra Ctesifón* (3), 75. Traduzco de la edición de Charles Darwin Adams, *Aeschines with an English translation*, Harvard University Press, William Heinemann, Londres, 1919. La misma observación en *Sobre la embajada fraudulenta*, (2), 89.

7. Puede verse sobre esto Rosalind Thomas, “Cultura escrita y ciudad-estado en la Grecia arcaica y en la Grecia clásica”, en Alan K. Bowman y Greg Woolf (comp.), *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Gedisa, 2000; 59-85.

8. Sobre los mecanismos de circulación de noticias en la Atenas clásica puede verse Sian Lewis, *News and society in the Greek Polis*, Londres, Gerald Duckworth, 1996.

En efecto, ni en tribunales ni en asambleas tenían los escritos función específica. Incluso, alienta en algún estrato profundo de la cultura clásica, una cultura, de más está decirlo, textocéntrica e inequívocamente literaria, una cierta tensión o antítesis entre memoria (de transmisión oral) y escrito⁹. Tanto en el sentido de que el escrito por hacerla innecesaria deteriora la facultad memorística, como por las posibilidades de desvirtuación de lo conservado a que pudiera dar lugar. Especialmente lo primero es lo denotado por el pasaje del *Fedro* de Platón (275 a) donde se evoca el mito del rey egipcio categórico al rehusar la técnica de la escritura que con otras le presentaba el dios como “fármaco de la memoria”. Ese rechazo se inspira en un doble fundamento: uno que cabría llamar de tutela de las facultades mnemotécnicas o de subestimación del saber escrito como conocimiento mediado y reflectado; indirecto y unilateral o monológico, no dialéctico y vivo propio del discurso oral. Pero, al mismo tiempo, cabe conjeturar que para el monarca, como soberano y representación de un poder que no se debe más que a sí mismo, la escritura amenaza el dominio centralizado de la memoria y el conocimiento.

La nueva técnica, en efecto, hace posible la diseminación del conocer y el recordar, poniéndolos al alcance de cuantos la dominan y multiplica los centros o núcleos de administración y definición de la memoria común¹⁰. En su fondo cultural el mito expresa las suspicacias de una forma de civilización en la que leer y escribir son capacidades nada comunes y dudosamente útiles frente a la transmisión oral de poemas, mitos o genealogías memorizados y recreados por rapsodos y recitadores. El desciframiento político que admite no es, por su lado, dudoso: el poder despótico del monarca supone la capacidad exclusiva de dictaminar los contenidos de la memoria común, de fijar qué abarca y cómo. Tales contenidos desarrollan relatos de autodefinición, discursos descriptivos de los orígenes propios y de legitimación del presente por la interpretación épica y de significación unívoca del pasado. Por consiguiente, esos relatos del pasado común no pueden ser abiertos ni interpretables, y sólo cabe, para que puedan resultar políticamente útiles a quien se los apropie, hacerlos unipolares, despojados de toda ambigüedad y polivalencia.

9. Esta contraposición entre lo oral y lo escrito presenta matices y grados de los que aquí no es posible dar cuenta. Puede verse de Rosalind Thomas *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1992, donde la autora tiende a poner de relieve las conexiones y vínculos que integraron una y otra esfera de comunicación, más que a abundar en sus diferencias.

10. De forma más positiva César en su interpretación del desapego de los druidas hacia la escritura en relación a la conservación y transmisión de sus conocimientos, aventuró la misma explicación: “y no estiman que sea admisible confiar esas cosas a las letras (...) ni que quienes aprenden, confiándose en las letras, eduquen menos la memoria”. Julio César, *Guerra de las Galias*, VI, 14.

En un comentario que sobre la tiranía hace Aristóteles en la *Política* (1295 a. VI, 10)¹¹ trata de deslindar las distintas formas de autocracia conocidas entre bárbaros y helenos, mencionando entre las propias de estos últimos en períodos más o menos remotos la del *aisymnetes*, una especie de poder absoluto consentido por la ley y los gobernados, como lo sería la dictadura entre los romanos. Una magistratura mal conocida¹² y de etimología confusa. Sea ésta la que sea, en la composición del término se incluye el semantema *mne* constitutivo de los vocablos griegos relativos a *memoria*. De esta forma, se puede aventurar que en su sentido embrionario *asymnetas* serían quienes podían hacer “*recordar lo que es debido*”¹³, en primer término la norma pero también la versión apropiada de los mitos epónimos y del pasado común. Explica Aristóteles que aunque propia de reyes en su origen, la autoridad del *asymnetes* es despótica por arbitraria y por eso tiene cabida entre las modalidades de la tiranía. La ambición de gobernar la memoria común, de prescribir cómo entender el pasado, se atisba, por tanto, entre los rasgos propios de la forma de gobierno más aborrecible para el pensamiento griego y se halla en la misma raíz de la historia de la especulación política de Occidente¹⁴.

Entre los siglos VII y VI a.C., mientras en el mundo griego se consolidaban los cambios económicos que hicieron bascular los fundamentos de las mayores fortunas hacia la órbita de las actividades manufactureras y el comercio marítimo en detrimento de la gran propiedad agropecuaria y las clases aristocráticas y terratenientes que se apoyaban en ella, surgieron en diferentes ciudades los sistemas de gobierno conocidos como tiranías. Su aparición en la Hélade y tiempo después en la Magna Grecia, aunque en circunstancias siempre peculiares en cada caso, respondió a un patrón que permite alguna generalización: en un clima de desorden y tensiones sociales que reflejan la quiebra de los viejos sistemas de dominación oligárquica y las formas económicas obsoletas, un individuo normalmente salido de entre las antiguas estirpes aristocráticas, se hace con el poder por medios anómalos para ejercerlo de modo personal y absoluto al margen de las normas y usos hasta entonces conocidos.

La interpretación que las élites culturales posteriores, especialmente de los siglos V y IV, de los dramaturgos a los creadores de la filosofía moral y política, forjaron de ese período y de los individuos que lo encarnaron resultó uniforme y con pocas ex-

11. Uso la edición de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

12. Vide W. Smith, W. Wayte y G.E. Meridian, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Londres 1890. (Asequible en <http://www.Perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext.doc>) s.v. *monarchia*.

13. Es la interpretación de J.F. McGlew, *Tyranny and political Culture in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1993; 79-80.

14. “Puede decirse que la más antigua teoría política de la época arcaica surgió como crítica de la tiranía”. Francisco Rodríguez Adrados, *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, Alianza, 1997; 52.

cepciones destacables en cuanto a la censura y la descalificación. Situando la tiranía en el extremo opuesto a la libertad, un concepto de maduración compleja pero de sentido final inequívoco (libre era la ciudad en la que los ciudadanos participaban en la toma de decisiones y la aplicación de las leyes), el gobierno de los tiranos se identificó con el imperio de la arbitrariedad y el desorden basado en la primacía del interés personal del gobernante sobre cualquier otro principio. Y aunque no siempre fuese así, también con el ejercicio de la brutalidad. Platón, en el *Gorgias*, pone en boca de uno de los interlocutores del diálogo una explicación, podría decirse convencional, de qué era tiranía como forma de gobierno: “la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio”, o lo que es lo mismo, los tiranos pueden “condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca”¹⁵.

Toda definición y descripción conocida de la tiranía, especialmente en el siglo V, abunda sobre estos aspectos. Tucídides (¿455-404?), por ejemplo, se refiere incidentalmente al proceder de los tiranos, interesados antes que nada en su propia seguridad y su propio engrandecimiento, incapacitándose así para toda empresa política exterior¹⁶. Sófocles (497-406) respecto a uno de los caracteres más conocidos de tirano llevado a la escena, el Creonte de *Antígona*, pone de relieve mediante uno de los personajes la extensión de su poder y la ausencia de límites legales con la que se conduce el gobernante tiránico¹⁷. Para Esquilo (525?-456), el Zeus que representa el poder tiránico en *Prometeo encadenado* “es duro y (...) dispone a su capricho de la justicia”, domina “con nuevas leyes sin someterse a regla ninguna”, e igualmente, “ejerce el poder sin necesidad de rendirle cuentas a nadie”¹⁸. Para Platón en *El Político*, 302e, tiranía es un gobierno monárquico sin sujeción a la ley escrita, y por ello la forma de gobierno “más perversa”, “la más insoportable”¹⁹. Y así en referencias que no sería difícil multiplicar.

15. Platón, *Gorgias*, 469c y 466c. Cito por la edición de J. Calonge Ruiz, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.

16. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* I, 17. Edición de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000.

17. “A ti te es posible valerte de todo tipo de leyes, tanto respecto a los muertos como a cuantos estamos vivos”. *Antígona*, 213. Cito por la edición de Assela Alamillo: Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2000; 85. La complejidad del carácter de Creonte en cuanto tirano, nada unívoco, está analizada por Rodríguez Adrados en “Religión y política en la *Antígona* de Sófocles”, en *Democracia y literatura...* cit.; 187-214.

18. *Prometeo encadenado*, 186, 148, 324. Cito por la edición de Bernardo Perea Morales: Esquilo, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1993. La imagen de Zeus como representación de cuanto la mentalidad griega podía considerar despótico, haciendo de la propia voluntad ley, la analiza Christian Meier, *The Political Art of Greek Tragedy*, Cambridge, Polity Press, 1993; 143-44. También, W. Jaeger, *Paideia* [1934], México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 235.

19. Cito por la edición de Antonio González Laso, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.

La caracterización del tirano como gobernante dominador y autócrata se conjuga, sin embargo, con otra imagen que destaca las limitaciones y aun padecimientos que le impone su misma condición. El tirano se presenta, en efecto, sumido permanentemente en la sospecha y el temor a las conspiraciones, rodeado de extranjeros mercenarios, sabiéndose odiado, carente de afectos sinceros. Presa de una permanente desazón que incluso le impide disfrutar de bienes materiales y placeres sensuales. Su estado anímico habitual es el recelo, sin amigos en quien confiar como se apunta, entre otras fuentes, en *Prometeo encadenado*²⁰. El temor a las venganzas de quienes han sido víctimas de su autoridad le unce a un poder que puede acabar no deseando pero que es garantía de su propia vida y por ello le resulta irrenunciable. En la tiranía, dice Tucídides, “*conseguirla parece ser una injusticia, pero abandonarla constituye un peligro*”²¹. Por ello, señala Isócrates (436-338), el tirano vive “*no más libre de zozobras que quienes aguardan encarcelados la muerte*”²².

El desarrollo más sistemático de esta interpretación del tirano como primera víctima de sí mismo la llevaría a cabo Jenofonte (430-355) en el diálogo *Hierón*. A este autócrata le hace decir incluso que “*los tiranos son quienes menos participan de los mayores bienes y quienes en más sumo grado están sometidos a los más graves males*”²³. Entre esos males figuraría el acabar privándose de cuanto un griego podía considerar digno y estimable, viéndose abocado a trastocar el orden de relaciones que tendría por natural. En efecto, el miedo acaba obligando al tirano a “*confiar más en los extranjeros que en los ciudadanos, y más en los bárbaros que en los helenos, y desear tener por siervos a los hombres libres y verse forzado a dar libertad a los esclavos*”²⁴. No carecían de fundamento esos temores. Lo habitual de la muerte violenta del tirano a manos de sus enemigos políticos fue un lugar común sólidamente establecido. Por eso, ya mucho más tarde pero en la misma tradición tópica y hablando del tiempo en que florecieron, recoge Plutarco (50-125) como cosa extraordinaria por infrecuente conocer a “*un tirano viejo*”²⁵.

20. “*Es un mal de la tiranía: no confiar en los propios amigos*”. *Prometeo encadenado*, 225. Ed. citada.

21. *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 63, 3.

22. Isócrates, *Helena*, 10, 32. Traduzco sobre la edición de Georges Norlin, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1980.

23. Jenofonte, *Hierón*, II, 6. Cito por la edición de Manuel Fernández Galiano: Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971. También este texto incluye la idea de lo ineludible de su condición para el tirano: “[no]hay nada más triste que la tiranía; pues no es posible ni siquiera renunciar a ella”. Idem, VII,12.

24. Idem, VI, 5.

25. Plutarco, *Moralia (Banquete de los siete sabios)* 147b. Cito por la edición de Concepción Morales Otal y José García López, Madrid, Gredos, 1986. También en 578c atribuyendo en cada lugar la observación a personaje diferente.

Se acentuaba con esto último la idea de que el sistema de tiranía era en sí mismo perturbador y opuesto a los ideales de equilibrio y contención culturalmente consagrados, al menos entre las élites. La tiranía entraba de lleno en el espacio de la *hýbris*, de la desmesura, del desconcierto. Individualmente, el tirano como sujeto carece del comedimiento y la cordura que informan la personalidad equilibrada por la *sophrosyne*. Políticamente, en términos referidos a la comunidad política, el equilibrio y los límites propios de la *sophrosyne* se traducían en un conjunto de conceptos primordiales para determinar la comunidad política deseable: el buen gobierno (o *eumónia*) regida por la justicia (o *diké*) para el imperio de la autonomía o libertad (*eleuthería*). Todo eso era lo que el tirano, con su personalidad y su proceder, desplazaba del terreno de la práctica política transfiriendo a ese espacio la demasía perturbadora de su propia *hýbris*²⁶. La confusión e insensatez se tenían como clima propio del gobierno tiránico. El tirano resulta, entonces, inevitablemente un mal, y antes que gobernante del Estado vendría a ser una calamidad para el mismo²⁷.

El nexo entre el temperamento del gobernante, también el de la mayoría de la comunidad gobernada, y la forma de gobierno vigente constituyó, como es sabido, uno de los pilares en los que apoyó Platón su análisis de las diferentes formas de gobierno. Es un razonamiento, presente en *La República*, 435e, 436a, que no sólo apuntala tópicos sobre modos de ser colectivos como los que predicen la ferocidad de los tracios y escitas o la avaricia de los fenicios, sino que constituye un supuesto básico de la psicología y la política platónicas. Así, al igual que la timocracia es el tipo de Estado correspondiente al hombre dominado por la ambición de honores, la oligarquía el de quienes lo están por el afán de riquezas y la democracia por el deseo desordenado de libertad, la tiranía es el gobierno del hombre poseído de ferocidad inhumana (566a). Alguien cuyos métodos combinan la demagogia con la utilización de la violencia para acabar con sus rivales viniendo a ser un lobo para sus conciudadanos, de forma que el tirano es a la postre una especie de licántropo²⁸.

Casi un libro entero del diálogo platónico (el IX, 571a-579e) se dedica a extremar el paralelo entre el proceder del tirano y la situación de la ciudad tiranizada. Tirano

26. El exceso de la tiranía y el exceso de la democracia se apartaban por igual del término medio equilibrado que el ideal helénico forjó como modelo vital individual y colectivo. Esquilo expresó la idea, muy extendida, en estos términos: “No elogies ni la vida sin control ni la sometida a tiranía. La deidad otorga siempre victoria al término medio”. *Las Euménides*, 528-29. En *Tragedias*, edic. cit.

27. Isócrates, *Helena*, 10, 34. Edic. cit. ([los tiranos] “no son gobernantes de sus estados sino plagas”).

28. “No perdona la sangre de su raza (...) destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus hermanos con su boca y lengua impuras, y destierra y mata...” Platón, *República* 566a. Ed. cit. Una evocación del simbolismo del lobo como representación infernal y bestial en los mitos y ritos arcaicos de Grecia en Louis Gernet, “Dolón el lobo” en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1981; 136 y ss.

es quien da rienda suelta o se rinde a la parte pasional e instintiva del individuo, a esa parte de la psiquis que se opone, negándola, al alma racional en la antropología de Platón. El tirano en cuanto sujeto está previamente tiranizado a su vez por sus instintos y pasiones y por las servidumbres dimanadas de ellos, por las que acaba forzado, ante la necesidad de dinero para satisfacerlos, por ejemplo, a transgredir las normas de la vida racional. Así, si el hombre sometido a su alma concupiscible se ve empujado a apropiarse de lo ajeno o a acometer y despojar a los propios padres, el tirano político acaba robando y violentando a la ciudad propia. Junto a la de parricida, la imagen del tirano como licántropo no es sólo un recurso efectista para destacar lo frecuentemente cruento del gobierno tiránico, sino que sugiere la ilación que Platón encuentra entre la conducta del individuo tiranizado-tiránico y los niveles recónditos y truculentos de la mente que afloran con el sueño, la enajenación o la embriaguez. Lo que en términos freudianos se llamaría convencionalmente el *ello*. La dimensión instintiva y hedonística de la mente que en esas situaciones de alienación desata pulsiones como las incestuosas o las antropofágicas cuyo control y contención es la razón de ser la civilización en sí misma²⁹.

El temperamento del tirano, su conducta y la propia tiranía se presentan, así, en la exposición de Platón, aberrantes y antagónicos con los fundamentos de la vida racional y el orden civilizado. La tiranía, la plasmación política de ese temperamento, se perfila de esta suerte como una situación liminar o limítrofe entre la civilización como forma de vida propiamente humana y la barbarie. Una vez más, la dramática griega de la época clásica ilustra sobre este aspecto. Cuando Creonte niega la sepultura en la ciudad a quien la ha traicionado, Polinices³⁰, actúa como tirano que vulnera, por razones políticas, una ley natural que informa la vida de los hombres en civilización imponiéndoles honrar los cadáveres con ritos adecuados y preservarlos de profanaciones. Dejar insepulto un cadáver suponía violar uno de los tabúes primordiales. Por otro lado, la antítesis civilización / barbarie asociada al tirano se expone paladi-

29. “...[E]n tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre (...) de mancharse de sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea...” Idem, 571e-d. La incontinencia en todas sus formas y la codicia que mina el espíritu cívico constituyen para el Platón de *Leyes*, 831d, causas que imposibilitan el desarrollo de una ciudad bien gobernada, pues las riquezas hacen al individuo saciar los apetitos concupiscibles “igual que una bestia, comer todo tipo de cosas y beber de la misma manera y satisfacer completamente todo exceso de desórdenes sexuales”. Cito por la edición de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.

30. Puesto que “quiso incendiar completamente su tierra patria y a las deidades de su raza, además de alimentarse de la sangre de lo suyos, y quiso llevárselos en cautiverio (...) Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista”. Sófocles, *Antígona*, (200-206). Edic. cit. Nótese que las transgresiones que Creonte imputa a Polinices son las convencionalmente achacadas al tirano.

namente en *Prometeo encadenado*, cuando el héroe castigado por el Zeus tirano evoca cómo enseñó a los hombres artes y técnicas (tales como el calendario, la aritmética, la escritura, la ganadería, la navegación, la metalurgia o la construcción de casas entre otras) que les permitieron abandonar un modo de vida infrahumano³¹. El desarreglo de la vida sexual del tirano, los casos de bigamia o lo reiterado de las componendas matrimoniales intrafamiliares, podría abundar en un sentido análogo –la transgresión de las pautas civilizadas y normativizadas de ejercicio de la sexualidad como expresión del desorden y lo anómalo–, si bien lo laxo de la noción de incesto en el mundo griego clásico o el sentido político de los enlaces matrimoniales insólitos hacen más complejo este aspecto³².

Lo consolidado de la idea de que su propia forma de ejercer el poder suponía para el tirano un riesgo cierto de asesinato conviene con la realidad de lo pasajero de las tiranías como forma política. Aunque hubo tiranos que murieron en la cama tras muchos años de dominio y no faltaron quienes pudieron legar su poder a hijos u otros herederos en efímeras dinastías tiránicas, en conjunto la tiranía no se consolidó como sistema de gobierno estable, pudiéndose ver históricamente como una fase de transición entre sistemas oligárquicos y sistemas democráticos o de gobierno de mayorías. Justo lo contrario de lo que suponía Platón al sostener que, en la inexorable corrupción de las formas política y la sucesión de unas a otras, el gobierno tiránico surgía de los excesos de la democracia, de la quiebra de las normas de jerarquía social en todas sus expresiones y del libertinaje propiciado por el gobierno de mayorías, de forma que “*de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud*”³³.

La secuencia fue, en efecto, la contraria; la democracia, allí donde se desarrolló, siguió a la extinción de los regímenes tiránicos, y Atenas sería en esto paradigma y referencia. De hecho, la pretensión por el tirano de ejercer un poder excepcional y sin parangón abonaba la idea de la intransferibilidad de ese poder restando en cierto modo solidez a la eventualidad de su prolongación dinástica. En la práctica la conjunción de circunstancias que hicieron posible el encumbramiento de los tiranos resultó coyuntural. Aristóteles (*Política*, 315b) computó meticulosamente las tiranías más duraderas del mundo griego, estableciendo que, por una parte, ninguna de ellas alcanzó el transcurso de tres generaciones y, por otra y más interesante, que las más estables fueron las que mejor supieron encubrir su naturaleza tiránica. En pasajes de especial atractivo en los que se vislumbra un cierto tono maquiavélico, el Estagirita analiza dos posibles y contrarias vías por las

31. Esquilo, *Prometeo encadenado* (450-505). Ed. cit.

32. Véase Louis Gernet, “Matrimonios de tiranos”, en op. cit.; 299 y ss.

33. Platón, *República*, 564a (ed. cit.); también 562a, 562c.

cuales cabría al tirano buscar el afianzamiento de su sistema. O bien podía acentuar los caracteres opresivos propios de la tiranía, cercenando toda posibilidad de resistencia entre sus gobernados fomentando la división, la desconfianza, las delaciones y abrumándolos materialmente (“*que sus súbditos no se fíen unos de otros, que no tengan fuerza, que estén apocados*”³⁴), o por el contrario conducirse pública y privadamente con moderación y frugalidad sin herir sentimientos de quienes pudieran serle contrarios, mostrándose “*no como el amo sino como el administrador de la ciudad; seguir en su vida la moderación y no el exceso, mantener buenas relaciones con las clases superiores y cultivar la popularidad con la multitud*”³⁵. Pese a ello, concluye, las tiranías resultaron siempre poco duraderas.

Aunque así fuera dejaron, sin embargo, profunda huella allí donde se afianzaron, pues tras ser derrocadas en ningún sitio pudo restablecerse el orden oligárquico de cuya crisis surgieron las tiranías, y pese a que los aristócratas continuasen gozando de un amplio poder económico y sobre todo social, hubieron de abrir las instituciones de gobierno a la participación de los estratos de población medios y bajos, los mismos en los cuales habían encontrado frecuentemente apoyo los tiranos.



Pero no se trata ahora de reconstruir ese capítulo de la historia antigua, barajando unos materiales escasos e impregnados de la fragilidad del *dato*. Interesa más llamar la atención sobre cómo los regímenes que sustituyeron a las tiranías forjaron sus propios relatos originarios, para lo cual fue requisito incautarse políticamente de la memoria de la tiranía para amoldarla a las necesidades de ensalzamiento del nuevo orden. La deslegitimación y condena del gobierno tiránico, depuesto no pocas veces por medios violentos y con el asesinato del tirano, resultó una necesidad de la nueva situación política y explicación en buena parte del descrédito y el estigma que en adelante le acompañaron. Y dio origen también a la especulación sobre la licitud y conveniencia del tiranicidio.

Las tiranías legaron, así, entre otras cosas, la idea de la aceptabilidad del homicidio en razón de interés o utilidad política interpretada fraccionalmente. Su propagación no se apoyó necesariamente en los soportes y mensajes propios del discurso filosófico o el texto dramático (en los que solían ser más matizados o aun esotéricos) sino en otros más eficaces y directos. Lo prueba la forma en que Hierón, el tirano que por

34. *Política*, 1314a. Ed. cit.

35. Idem, 1315b.

pluma de Jenofonte expone las servidumbres de su cargo, se queja de que si a un tirano se le quita violentamente la vida, “*en vez de vengar su muerte las ciudades, honran grandemente al que ha matado a un tirano, y en vez de excluirle de los lugares sacros, como a los asesinos de personas privadas, en vez de eso las ciudades llegan incluso a erigir en los templos estatuas de los que han hecho algo de esa índole*”³⁶.

La más conocida de esas esculturas fue el grupo de los tiranicidas colocado en el Ágora de Atenas poco después del año 510 a.C. en honor de Aristogitón y Harmodio. Éstos atacaron a los hijos y herederos de Pisístrato, el tirano ateniense por antonomasia, Hípias e Hiparco, cuando participaban en una procesión ceremonial a la Acrópolis, hiriendo de muerte a Hiparco y siendo ellos, a su vez, acuchillados allí mismo por la escolta de los tiranos. Cuando algo más tarde el hermano sobreviviente fue expulsado poniéndose con ello fin a la tiranía, se les levantó la célebre estatua de bronce en la que Aristogitón se prepara para el golpe blandiendo su espada tras el manto de Harmodio que le oculta.

Si bien la representación escultórica de individuos concretos (además de alegorías, dioses o héroes mitológicos) nada tenía de nuevo en el arte griego de fines del siglo VI, este monumento tuvo un carácter muy especial y de particular importancia para el nuevo orden ateniense, haciendo de un crimen alevoso, motivado en gran parte por un agravio personal, un acto digno de exaltación pública. No es ya sólo que se ignorasen todos los tabúes de impureza y corrupción asociados al homicidio³⁷, sino que lo que en otras circunstancias hubiera sido objeto de repudio y desprecio en la estructura axiológica del mundo guerrero de unas generaciones antes pero todavía con cierta vigencia, se convertía en un acto de valor y generosidad en el que la ciudad podía reconocerse. Y no se trató de un entusiasmo momentáneo, porque cuando los persas saquearon Atenas en el año 480 y se llevaron la estatua (que décadas después recuperaría Alejandro Magno) los atenienses sustituyeron el viejo grupo, obra de Antenor, por otro encargado a Kritias que lo imitaba casi exactamente y que fue también reproducido en monedas y vasos cerámicos. Aun más, en memoria de la hetaira de Aristogitón, que no reveló nombres de los conjurados aunque fue torturada, se colocó en la Acrópolis una escultura representando a una leona, un honor poco previsible tratándose de alguien de su oficio.

36. Jenofonte, *Hierón*, IV, 5. Ed. cit.

37. “*Si alguien matare con premeditación e injustamente a cualquiera de sus conciudadanos con sus manos, en primer lugar, sea impedida su concurrencia a todos los lugares públicos, para que no manche ni los templos ni el mercado ni los puertos, ni ningún otro lugar de reunión común*”. Platón, *Leyes* 871a. Ed. cit. Lo problemático del caso está en decidir si el tiranicida procede “injustamente” o no, y si entre tirano y tiranicida puede predicarse un vínculo de conciudadanía.

En cierto modo, la celebración pública de los tiranicidas reproduce aspectos del culto a los fundadores de ciudades, como si el liberarse del tirano viniese a ser una refundación, un renacimiento de la ciudad en cuanto comunidad política. Al igual que en tantos mitos fundacionales, el tiranicida-refundador mata a un monstruo opresor inaugurando con ello un tiempo nuevo, un renacimiento del orden que pone fin al caos. Así cuando su imagen se sitúa en el centro del espacio urbano queda también emplazado en el centro simbólico del espacio político soberano y en el centro mismo de la memoria común y epónima transmitida por la ciudad. Por el contrario, el tirano, prófugo o muerto, queda fuera de ese espacio como ocurría con el culpable de delitos graves, enterrado sin ritos ni tumba reconocible extramuros de la ciudad o condenado a muerte si regresa después de huido.

La ciudad post-tiránica, la del gobierno democrático, no constituyó una mera antítesis del régimen que le había precedido. Antes al contrario, igual que las tiranías conservaron elementos esenciales de la estructura institucional oligárquica anterior, se descubren factores de continuidad entre la polis del tirano y la polis democrática. Naturalmente la ciudad democrática asienta su orden, entre otras cosas, en la idea de que la justicia queda mejor garantizada por las leyes que por la voluntad o la sabiduría del tirano, que puede ignorarlas o violentarlas (el que también puedan hacerlo las mayorías es otra cuestión).

Pero hasta cierto punto la concepción de la soberanía que adopta la polis democrática queda en parte imbuida de la forma en la que el tirano forjó la suya. Dotada de poder y normas propias –es decir, como polis autocrática– en cuyo nombre actuaban los ciudadanos, se apropia del lenguaje político del tirano y de su noción de autoridad. Ya por reflejo, ya empapándose del modo en que las tiranías habían formulado el ejercicio del poder, la polis democrática es tributaria del gobierno tiránico al que sucede y del que se presenta como negación y dominadora³⁸.

El lenguaje político de la Atenas clásica, el del siglo V, el que por ejemplo se condensa en el célebre discurso fúnebre de Pericles³⁹, acoge elementos de esa procedencia, entre ellos el principio del carácter intangible de la autoridad de la polis y el pleno sometimiento a ella de cada uno de sus habitantes. Como tan sabido es, en el mundo clásico la libertad política era la de la ciudad como cuerpo o estructura institucional, sin que sus ciudadanos, aunque facultados para intervenir en la toma de decisiones o participar en las magistraturas, pudiesen conocer derechos individuales en su vida privada, sus preferencias vitales o sus convicciones. El gobierno democrá-

38. Sigo en esto a J. F. McGlew, 1993; 6, 149, 183, 187.

39. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 35-46. Ed. cit.

tico de la polis como sujeto soberano se imponía a sus ciudadanos de un modo menos violento por lo común pero no menos implacable que el gobierno tiránico a sus súbditos. No era pequeña diferencia la existencia de un corpus legal que la ciudad, a diferencia del tirano, se comprometía a respetar, y que en el gobierno democrático se sustituyera la dualidad gobernante tiránico / gobernado, por el monismo ciudadano gobernante y gobernado; es decir, a la relación confrontada con el tirano sucedía la fusión del gobernado con la comunidad democrática soberana, pero sin que el poder de las mayorías dejase al individuo mucho más espacio que el reconocido en el gobierno tiránico. Si el tirano (Creonte, por ejemplo) “*no admite interpretación discrepante de los hechos*”⁴⁰, tampoco la ciudad lo permite.

Cabe por tanto vislumbrar algo más que prejuicios antidemocráticos en las muchas voces que equiparaban la intimidación de las mayorías desenfrenadas con la del tirano y encontraban una analogía de fondo entre ambos regímenes. Aristóteles, por ejemplo, era categórico a este respecto: “*la democracia es para la tiranía como el alfarero para el alfarero al decir de Hesíodo (en efecto, la democracia extrema es una tiranía)*”⁴¹. No se trata en el razonamiento aristotélico de una mera analogía o similitud formal, sino de una identidad sustancial, del participar de una misma naturaleza propia de los regímenes políticos nocivos según su clasificación y que en el caso del gobierno tiránico alcanza su peor manifestación. En efecto, dice, “*la tiranía se compone de la forma extrema de oligarquía y democracia; por eso es también la más perjudicial para los gobernados, por estar compuesta de dos regímenes malos y tener los extravíos y defectos de ambos*”⁴². Así, frente al carácter concentrado y unipersonal del poder en las tiranías, la oligarquía pura y de democracia extremada son “*tiranías repartidas*” (1312b), multipersonales podría decirse, pero igualmente tiránicas y proclives al abuso violento.

Esta referencia a la tiranía como patrón o pauta, por contraste, de la idoneidad o conveniencia de los regímenes políticos subraya lo trascendente de la experiencia histórica de las tiranías para el desarrollo del pensamiento político griego de la época clásica. Como si se invirtiera la imagen, de la del gobierno tiránico surgió la reflexión con la que fueron gestándose nuevas ideas sobre el orden justo en la polis. La tiranía actuó en el futuro, así, ya que no como un legado de normas o instituciones, como un catalizador para la formulación del nuevo concepto de ciudadanía⁴³. En ello

40. Meier, *The Political Art...*; 196.

41. Aristóteles, *Política*, 1312b. Ed. cit. La referencia a Hesíodo en *Trabajos y días*, 23-26: “*El vecino envidia al vecino (...), el alfarero tiene inquina al alfarero...*” Cito por la edición de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1997.

42. Idem, 1310b. También, “*la tiranía tiene los vicios de la democracia y de la oligarquía*” 1311a.

43. Meier, *The Political Art...*; 14, 15.

podía tener cabida la integración en esa nueva concepción de la libertad irrestricta, de la ausencia de límites en su actuación, que había sido propia del tirano. Si cada ciudadano en particular podía ser refrenado por los demás ciudadanos activos en las instituciones, más incierta podía resultar la situación si esa totalidad ciudadana como conjunto se investía de los atributos del tirano. Si, como sostiene McGlew, la libertad arbitraria del tirano actuó como arquetipo de la noción ateniense de ciudadanía⁴⁴, no es dudosa la trascendencia de aquel período en la génesis del repertorio conceptual y la práctica de la política en una de las tradiciones discursivas más considerables del pensamiento occidental.

La fijación de una memoria común y única, es decir, la implantación de un modo público de interpretar la relación entre el presente y el pasado en términos de legitimación, no era irrelevante para ese asentamiento de la nueva concepción de la ciudadanía. O lo que es lo mismo, el control del modo en que debía interpretarse el gobierno tiránico tenía que constituir parte relevante del programa democrático de autodefinición, de invención de la identidad, de forma que la tiranía quedase asociada a imágenes y nociones que destacasen sus aspectos más nocivos y difuminasen o anulasen otros que pudieran ser tolerables.

Excesos, crueldades y extravagancias de los tiranos abonaron el campo para su reprobación y condena, fundamentando la animadversión y el aborrecimiento tan extendidos. Con ello se silenciaba que los regímenes tiránicos no tuvieron que ser necesaria y sistemáticamente brutales. Que tanto como en la coacción se apoyaron en redes clientelares en las que se integraron en especial individuos y grupos de las categorías sociales tradicionalmente enfrentadas con las oligarquías aristocráticas, agrietando las rigideces de la estricta segregación consuetudinaria y facilitando la participación política futura de las capas medias urbanas. O que el ejercicio del gobierno por los tiranos produjo cambios y mejoras materiales, al menos en los aspectos más visibles del ornato urbano, pero también en otros terrenos. O que frecuentemente los tiranos mostraron interés y gusto por las artes. O que tiranos como los de Corinto engrandecieron sus ciudades hasta hacer de ellas verdaderas potencias y metrópolis de prósperas colonias. Que el prestigio de ciertos tiranos, como ocurrió con Sóción, hizo que las más linajudas familias de Grecia buscasen enlazar con su casa, lográndolo finalmente un Alcmeonide ateniense, Megacles, que sería padre del restaurador de la democracia en la ciudad tras la expulsión de Hipias.

Ninguno de ellos igualó en aceptación a Periandro (625-585), tirano e hijo de tirano, de Corinto, cuyas cualidades llevaron a considerarlo uno de los Siete Sabios de

44. McGlew, *Tyranny*; 190.

Grecia⁴⁵. Aunque quizá pueda emparejarse dos generaciones más tarde Pisístrato (560-527), tirano de Atenas. Bajo su gobierno no sólo prosperó la ciudad en todos los aspectos, sino que mostró especial talento para las ceremonias públicas brillantes y espectaculares, así como perspicacia sobre el valor de los productos culturales para prestigiarse y al tiempo fomentar la identificación patriótica entre la ciudad y su gobierno. La exaltación de los poemas homéricos como parte de las celebraciones cívicas o cívico-religiosas fue parte de ello. Se supone que fue él quien patrocinó la fijación del texto de ambas composiciones y que incluso se permitió introducir un verso en la enumeración del *catálogo de las naves* (Ilíada, II; 557-58) para dar a los atenienses el relieve del que carecían entre las fuerzas atacantes de Troya, y quizá también para contribuir a la justificación de la conquista de Salamina. Pasos importantes todos para desarrollar sobre las antiguas identidades y lealtades tribales otra política, es decir, propia de la polis, de naturaleza cívica y comunitaria. Mencionar esta cuestión no es, por consiguiente, rendir tributo al capricho arqueologizante, sino poner de relieve, y de manera doble, el uso político de las versiones del pasado en el contexto del gobierno tiránico.

En la medida en que los poemas homéricos fueron parte de la concepción de sí mismos y de su pasado que tuvieron los griegos del siglo V, su difusión y la identificación con su sentido no carecía de valor político. Siendo, por lo demás, textos bien conocidos, por mucho que la iniciativa de los rapsodos pudiera introducir variantes según los auditorios, su manipulación estaba fuera de lugar por inviable y posiblemente por irreverente, salvo en algún detalle como la adición del verso referido. Pero favorecer y patrocinar su presencia en las ceremonias y actos cívicos no podía dejar de suponer respetabilidad para quien lo hiciera. Por ello, en la revisión de la memoria de la tiranía se atribuyó la labor de fijación del texto a Solón, el reformador constitucional de Atenas de principios del siglo VI, con cuyos cambios pretendía enlazar la democracia posterior a Pisístrato.

Periandro o Pisístrato, entre otros tiranos griegos, pueden ser vistos de un modo algo diferente al que el discurso postiránico preconiza, y lejos de ser individuos simplemente brutales, en los confines de los usos civilizados, se perfilan como políticos racionales, duchos en el empleo de las técnicas de control político oportunas a cada situación y capaces de introducir medidas estabilizadoras en sociedades muy pola-

45. Su naturaleza aberrante, como tirano, quedaría de manifiesto en la relación incestuosa que se le atribuía con su madre y como parricida al matar a su esposa, así como en las crueldades que prodigó (“*persiguió a muchos corintios, robó a muchos sus haciendas y a la gran mayoría de éstos también sus vidas*”; “*mostró claramente las peores maldades contra los ciudadanos*”. Herodoto, *Historia*, 5, 92. Cito por la edición de Manuel Balasch, Madrid, Cátedra, 1999).

rizadas por las tensiones sociales. Lo harían mediante la concentración de poder y la transgresión de normas y preceptos que disminuían o incluso imposibilitaban la resolución de los conflictos presentes en la comunidad ciudadana⁴⁶ y en razón de los cuales, precisamente, fue posible su encumbramiento. Podría decirse que asumieron una posición maquiavélica en el sentido convencional del término, esto es, anteponiendo la lógica política, la del poder, a limitaciones o condicionantes extrapolíticos, y disociándola de las prescripciones y requisitos morales que la reflexión política griega trataba de hacer valer desde Hesíodo suponiendo un principio trascendente y sancionador para garantizar la vigencia de la justicia, la *Diké*.

Una muy arraigada tradición en el estudio de las ideas políticas desde su primera y vacilante constitución como disciplina a mediados del siglo XIX estableció una distinción tajante entre dos momentos de la reflexión política en Occidente, claramente diferenciados desde comienzos del Quinientos. Según su primer sistematizador, Paul Janet, se habría producido entonces un desgajamiento en la complementariedad entre la ciencia del Estado y la filosofía moral quedando esta última sacrificada a las crudas conveniencias políticas. En esencia su esquema sostiene la existencia de una filosofía política sin moral, la de Maquiavelo, y otra con ella, la de Platón⁴⁷.

El interés de este planteamiento se centra más bien en su carácter testimonial respecto a determinadas tradiciones de discurso sobre Platón. No sin sobrado apoyo en pasajes de sus obras se le sitúa, en su posición personal y en sus teorías, en el extremo más opuesto a la tiranía. Según Janet, “*se ve bien qué aversión y qué desprecio siente Platón por la tiranía, pues a ella prefiere la misma democracia tan opuesta a sus inclinaciones y a sus principios*”⁴⁸. Aquí mismo han quedado consignados ya pasajes de sus obras que lo acreditan. Sin que sea preciso abordar ahora la cuestión de la autoría y unidad del corpus platónico, el problema resulta, como es sabido, algo más complejo. No sólo por la relación continuada del filósofo con el régimen tiránico de Siracusa, que dificulta explicarla sólo en términos de ingenuidad por parte del ateniense, sino por el modo en que aparece el gobernante en su diálogo *El Político*, compuesto hacia el 365 a.C., entre su segundo y tercer viaje a Siracusa.

Es probable que sus experiencias siempre de infeliz conclusión con los dos Dionisios, padre e hijo, tiranos de Sicilia, le cargase de argumentos contrarios a la tiranía,

46. Es la conocida tesis de Ehrenberg, *Sophokles und Perikles*, Munich, Beck, 1956. No he podido ver el original de esta obra.

47. P. Janet, *Histoire de la Philosophie morale et Politique dans l'Antiquité et les temps modernes*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1858.

48. P. Janet, *Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Félix Alcan, I, 143.

pero en cierto modo su gobernante filósofo sería alguien que condujera su Estado con otros criterios y otros fines aunque con similar concepto en cuanto a su ejercicio al margen de las leyes, sustituyéndolas la capacidad e integridad personales para garantizar la prosperidad del Estado. En efecto, el gobernante filósofo no es alguien de quien quepa esperar sometimiento a las leyes y costumbres ancestrales. Al contrario, tales normas, por la imposibilidad de prevenir todos los supuestos y los casos especiales que la vida en común necesariamente suscita, embarazan la eficacia del gobernante impuesto en los arcanos de la ciencia de regir y administrar a los hombres, un conocimiento complejo al alcance, cuando es efectivo y no aparente o superficial, de sólo unos pocos y aun de uno solo.

De este modo la forma de gobierno recta es aquella en que sujetos impuestos en el verdadero saber de la política mandan, “*ya ejerzan en mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él...*”⁴⁹. No parece dudoso; la voluntad política del gobernante sabio, inspirada en su especial conocimiento, está por encima de la ley, incluida la promulgada por él mismo. Al igual que el timonel que gobierna la nave y preserva a tripulación y pasaje usando para bien de todos su conocimiento especializado sin someterlo a normas ajenas a él mismo, actúa el hombre de gobierno impuesto en el auténtico saber político. Sólo su criterio cuenta y es autosuficiente, sin más límites que los que ese mismo criterio quiera imponerse: “*el verdadero político actuará con su arte muchas veces en interés de su propia experiencia, sin cuidarse nada de las normas escritas, siempre que se le ocurran otras mejores contra las ya redactadas por él y ordenadas a los súbditos para su ausencia*”⁵⁰.

Las diferencias entre este gobierno ilustrado y el gobierno tiránico están, así, formalmente desdibujadas. Una primera distinción, establecida en este mismo diálogo, entre gobierno tiránico como gobierno impuesto, y gobierno monárquico y político (es decir, el del sabio) como consentido (276e), resulta ser en el fondo intrascendente, porque el gobierno más eficaz y justo no requiere consentimiento, según se acaba de ver (...*ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él...*). La distinción se desplaza a la índole de las intenciones que puedan albergar el político sabio y autocrático y el tirano. El primero obra *beneficiosamente* (296e), en lo que cabe entender que atiende al provecho común y que no está como el tirano sometido por sus pasiones. Se da por sentado que el político experto domina la persuasión y con ello instruye y convence venciendo las resistencias (304d, e) pero también puede recurrir a los procedimientos expeditivos y crueles: “*dictan condenas de muerte o destierros con el fin de purificar y fa-*

49. Platón, *El Político* 293d. Ed. cit.

50. Idem; 300d.

vorecer la ciudad” (293d). Mientras, por su parte, el tirano, aun obrando igual, lo hace inspirado por la pasión y en la ignorancia (301c).

De este modo la cuestión resulta ser en lo sustancial extrapolítica, determinando la índole de un gobierno tiránico o la de uno autoritario y filantrópico cuestiones que tienen que ver, más que con los modos violentos de proceder, con las condiciones e intenciones personales del gobernante, y ello requiere un patrón de medida sobre el grado de dominio de la verdadera ciencia del gobierno, otro objetivo sobre qué es y qué no es verdaderamente beneficioso para el común, y finalmente certezas sobre los propósitos reales que puedan animar en su proceder al tirano. Sólo aceptando la teoría platónica de las ideas, la de su existencia como entidades eternas, ajenas al mundo sensible y a la opinión de los individuos, sería posible algo así. En realidad, su gobernante sabio es en el fondo un tirano (provisionalmente) benévolo pero no dejaría de ser un dominador arbitrario como todo tirano. Y como tirano capaz de recurrir a métodos expeditivos si le es útil o conveniente...

En la Inglaterra del siglo XVII una tradición de discurso político a la que se ha llamado republicanismo neo-romano⁵¹ puso en claro respecto a una situación constitucional muy distinta de la del mundo griego que la libertad no podía entenderse tan sólo como la ausencia de trabas a la voluntad, de formas de coacción que obliguen a hacer o dejar de hacer, sino que entendida de forma más completa ha de implicar también la ausencia de sujeción o sometimiento dependiente a una voluntad discrecional. No basta que una persona no sea forzada a hacer o dejar de hacer algo para que pueda decirse realmente libre, sino que resulta preciso también que no se halle supeditada a una voluntad que pueda eventualmente someterle en razón de su propia voluntad a esas limitaciones.

Las piruetas entre períodos históricos muy alejados tienen muchos riesgos, entre otros el de resultar grotescas o el de dar por tierra con quien se arriesgue a hacerlas, pero este parece un caso en que la evocación de situaciones tan alejadas y tan distintas en sus contextos es oportuna. No sólo porque los neo-romanos ingleses elaboraron sus doctrinas en la lectura de los clásicos y la reflexión sobre la historia de la Antigüedad, sino porque ilustra aceptablemente bien la idea de que un tirano que no ejerce, como el gobernante ilustrado, pero que podría ejercer no deja de ser un tirano, es decir alguien que hace de su voluntad arbitraria norma que obliga al margen de límites a los que se halle sujeto. Y ello subraya la ambigüedad que acompaña a la reflexión de la teoría política sobre la tiranía como forma de poder propia del mundo antiguo.

51. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Pero no sólo. Volviendo a intentar piruetas transhistóricas, pero ahora con bien segura red, no es posible dejar de señalar que la estructura lógica de la tiranía benévola y benéfica que se delinea en el diálogo platónico ha estado en la raíz de muchas de las más importantes violaciones de la libertad conocidas en la historia de los dos últimos siglos al menos. Las dictaduras revolucionarias, de la jacobina a la bolchevique, con su paradójica pretensión de anular la libertad para hacerla más plena y efectiva en un futuro incierto, se han justificado con razonamientos que encajan en la argumentación platónica: el gobernante tiránico –llámese facción virtuosa de los ciudadanos o vanguardia consciente de la clase obrera organizada– puede desconocer la ley, alterarla, aplicarla arbitrariamente, porque su mayor capacidad para juzgar de las cosas y su voluntad benéfica para con los gobernados no sólo lo permite sino que lo impone. Además, justifica recurrir a las truculencias criminales de las crudas tiranías. Y entre ellas, por supuesto, manipular la memoria, transmutar los discursos, revolver mitos y contramitos para imponer versiones únicas de sus significados. Desde luego, no hay que ser historiador postmoderno para advertir que esas cosas, por su propia condición de creaciones culturales, no admiten entendimientos exclusivos y parciales.

Dixi.

Nota metodológica

El carácter heterogéneo de la audiencia ante la que esta lección se pronuncia autoriza algunas licencias que no serían posibles ante los estudiantes de la materia. A ellos se les habría advertido en una explicación introductoria que los términos del vocabulario político no tienen contenidos universales, estables y transhistóricos, de forma que la pretensión de “hablar” con los clásicos es poco menos que quimérica, porque su idioma no es el nuestro y habría primero que aprender el suyo, y a estos efectos aprender un idioma (penetrar en un discurso) no es saber qué significan las palabras, cómo se conjugan los verbos o cuál es la estructura de las frases.

Por ejemplo, es algo más que impreciso utilizar como intercambiables y sinónimos los términos *Estado* y *polis*. No sólo por cuestiones de contenido, de la diferente estructura de una y otra forma de organización política, sino por los elementos contextuales que dieron contenido específico al término griego para quienes lo usaron hace más de veinticinco siglos. Especificar esos elementos es, precisamente, el cometido del historiador. Por eso toda equivalencia es aproximativa y condicional, y hasta los conceptos aparentemente diáfanos, como *hýbris* o *diké*, requieren siempre precisiones contextuales cronológicas, culturales y sociales. Lo que hoy puede considerarse políticamente tiranía es algo distinto a lo que por tal entendieron los griegos cultos del siglo V y hasta es posible que lo que entendieron no fuese exactamente lo mismo que entendieron los del siglo VI o los del siglo IV.

No habrá que concluir por ello que los conceptos políticos del pasado resulten en el fondo intraducibles y por tanto incomprensibles; se trata tan sólo de que su uso en cada momento hubo de entrañar elementos ilocutivos o perlocutivos, es decir, factores intencionales con los que se configura el contenido de los enunciados y que no son siempre evidentes. Por eso leer a Platón o a Esquilo tiene que ser siempre un ejercicio de reconstrucción, cuya utilidad, entre otras, puede estar en la forma en que permite distanciarnos de nuestro propio contexto para entenderlo mejor, o al menos de otro modo.